
《左傳》中「博物君子」*的古史修養

孫玲玲

北京大學中文系

春秋時期講史活動盛行，其中以子產等「博物君子」為代表的講史行為尤其引人矚目。他們雖非史官，但是對祀譜、帝系等古史知識十分熟悉，究其原因主要有二：一、西周以來禮樂之教中涉及帝系、古史知識的內容，是他們獲得古史知識的重要基石；二、春秋時期，隨著史官文獻的進一步下移，博物君子得以通過閱讀此類文獻、「觀樂」、「觀書」、「問學」等多種方式習得古史知識。掌握了這些知識的博物君子們又結合時代之需將其與「德政」、「禮政」相結合，成為他們表達政見、掌控話語權的有力工具。

關鍵詞：博物君子 古史知識 禮樂之教

《左傳》中「博物君子」的古史修養

1

* 本文所說的「博物君子」指的是春秋時期以子產等為代表的貴族知識分子。

春秋時期是一個歷史意識勃興的時代，¹ 其中一個重要表現就是講史活動的盛行，² 誠如葛兆光先生所言：「當時人對於秩序的理性依據及價值本原的追問，常常追溯到歷史，這使人們形成了一種回首歷史，向傳統追尋的習慣。」³ 正是在這樣一種追溯歷史的時代潮流下，不獨史官，其他身份的人也都積極參與到講史活動之中，其中最引人注目的就是以卿大夫等貴族精英為代表的講史行為。如昭公元年（前 541）為晉侯診疾的鄭國大夫子產，文公十八年（前 609）對高陽、高辛、帝鴻、少暉氏等古史如數家珍的魯國大夫季文子，襄公四年（前 569）將羿浞代夏、少康中興等故事娓娓道來的魏莊子，襄公二十四年（前 549）談及「死而不朽」時而詳細講述其家族歷史的范宣子，以及昭公十七年（前 525）對其祖先少暉氏以鳥名官的掌故瞭若指掌的郟子等等。這些人物皆非史官，但他們對古史知識的熟知程度卻毫不遜色，有的甚至比史官的知識儲備還要豐富。⁴ 如果說史官的古史知識來自於其職守的話，那麼這些「博物君子」的古史知識又源自何處？他們對古史的態度和運用相較於史官又有何不同？這些關涉春秋時期士人歷史知識來源的問題目前還缺乏系統研究，故筆者不揣冒昧，試論一二，以就教於方家。

- 1 柳詒徵先生在《國史要義·史原》中有言：「由贊治而有官書，由官書而有國史。視他國之史起於詩人學者，得之傳聞，述其軼事者不同。」「史官掌全國乃至累世相傳之政書，故後世之史，皆述一代全國之政事，而尤有一中心主幹，為史法、史例所出，即禮是也。」由此可見，中國之歷史意識由來已久。然較之前，春秋時期歷史意識的一大亮點乃在於「博物君子」講史活動的興盛。柳詒徵：《國史要義》（上海：華東師範大學出版社，2000年），頁2、9。
- 2 關於春秋時期的講史行為，李小樹：〈先秦兩漢講史活動初探〉（《貴州社會科學》1998年第2期，頁98-103）一文是筆者見到的較早關注此問題的學術論文。此後，關注此話題的論文逐漸增多，較有代表性的如王旭送：〈春秋時期的重史傳統〉（《沙洋師範高等專科學校學報》2005年第6期，頁10-13）一文將春秋時期的講史活動分為「政治性講史」、「知識性講史」、「生活性講史」三類。王大雙：〈淺析春秋時期的講史活動〉（吉林：吉林大學歷史系碩士論文，2007年）、楊詩詒：〈《左傳》中貴族講史現象初探〉（吉林：吉林大學歷史系碩士論文，2013年）兩篇碩士論文對這一時期的講史活動也有相關論述。
- 3 葛兆光：《七世紀前中國的知識、思想與信仰的世界》（上海：復旦大學出版社，1998年），頁169。
- 4 如叔向之所以要向子產請教關於「實沈」、「臺駘」二神的來歷，就是因為晉國史官「莫之知」。見楊伯峻：《春秋左傳注》（北京：中華書局，2009年），頁1217。

一、「博物君子」古史知識的主要特徵

先看一則見於《左傳》文公十八年的古史傳說，此年莒國太子僕弑君之後攜其國寶玉奔魯，魯文公不僅沒有討伐太子僕，反倒下命賜其封邑。大夫季文子對此堅決反對，並讓太史克代己進言。進言中的一段古史傳說成為此次勸諫的核心內容，它先是列舉高陽氏與高辛氏各自的才子八人，即世人所謂的「八愷」、「八元」，這十六族「世濟其美，不隕其名」，但是在堯帝當政期間，他們卻沒有得到任用，舜即位後，這一情況得以改變。他「舉八愷，使主后土，以揆百事，莫不時序，地平天成。舉八元，使布五教于四方，父義、母慈、兄友、弟共、子孝，內平外成。」⁵如果說「舉十六相」代表了舜舉賢任能的功績，那麼「放四凶」則是舜為民去惡的集中體現：帝鴻氏、少嗥氏、顓頊氏和緡雲氏分別有不才子，即被世人稱為「四凶」的渾敦、窮奇、檮杌與饕餮，此四族禍亂百姓，所謂「世濟其凶」，堯身為天子卻不能治理，而舜即位之後就非常果斷地將它們「投諸四裔，以禦魘魅」，⁶天下百姓得以安息。正因為舜能「舉十六相，去四凶」，故堯崩之後，天下同心戴舜，以為天子。在勸諫的最後，季文子不無感慨地說到：「舜有大功二十而為天子，今行父雖未獲一吉人，去一凶矣。於舜之功，二十之一也，庶幾免於戾乎！」⁷

不難發現，季文子引用此段古史的真實意圖乃是以堯比魯文公，以舜自比，意在說明魯文公如堯一般不能舉賢去惡，而自己若能有舜二十分之一的去惡之功，或許也能免於災禍。季文子借古諷今的勸諫藝術固然令人稱道，但是他口中的這段古史特徵也頗值得關注，那就是它較為清晰地羅列出了從帝鴻氏（黃帝）、少嗥氏（金天氏）到高陽氏（顓頊）、高辛氏（帝嚳）直至堯、舜這樣一個較為完整的上古帝系。由此我們可以推斷，季文子對上古帝系應該是

5 同上注，頁 638。

6 同上注，頁 640-641。

7 同上注，頁 642。

十分清楚的。

就在這次勸諫行為發生的十三年前（魯文公五年，前 622），對季文子執政理念產生深遠影響的另一位魯國大夫臧文仲聽聞楚人滅蓼、六之後，也發表了一段暗含古史內容的言論：「皋陶、庭堅不祀忽諸。德之不建，民之無援，哀哉！」⁸ 蓼、六二國被滅後，皋陶、庭堅⁹ 恐將面臨無人祭祀的危險境地，這在當時人看來無疑是最嚴重的懲罰，故臧文仲才會發出如此感歎。

無獨有偶，魯僖公三十一年（前 629），衛成公夢見始祖衛康叔托夢於己，抱怨相¹⁰ 搶奪了他的祭祀供品，為了安撫祖先亡靈，衛成公下令祭祀相，這一行為遭到了卿大夫甯武子的強烈反對，他認為「鬼神非其族類，不歆其祀」，如果真要祭祀的話，那也應該由夏代的後裔杞、鄭二國來執行，況且夏朝的滅亡也不是衛國的過錯，相在帝丘得不到祭祀已經很久了，所以切不可因為一個夢而亂了先王之法。¹¹ 甯武子在這裏提到的關於杞、鄭二國的歷史，同樣與帝王後裔、血緣宗親有關。

再如大家熟知的「子產問疾」一事，當晉國史官對「實沈」、「臺駘」一無所知之時，鄭國大夫子產卻能詳細說出實沈、臺駘二神的來歷：

昔高辛氏有二子，伯曰閼伯，季曰實沈，居于曠林，不相能也。日尋干戈，以相征討。后帝不臧，遷閼伯于商丘，主辰。商人是因，故辰為商星。遷實沈于大夏，主

8 同上注，頁 540。

9 此處的「皋陶」、「庭堅」究竟為一人還是二人歷來說法不一，《漢書·古今人表》、杜預注、《史記·五帝本紀》張守節《正義》堅持一人說，即皋陶、庭堅為一人。堅持二人說者有：梁玉繩《史記志疑》卷一九、崔述《夏考信錄》、雷學淇《世本校輯》等。陳槃：《春秋大事表列國爵姓及存滅表誤異（中）》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1969 年）對諸說有詳辨，可以參看。

10 相，乃夏后帝啟之孫，帝中康之子。

11 甯武子所對答的原文為：「鬼神非其族類，不歆其祀。杞、鄭何事？相之不享於此久矣，非衛之罪也。不可以閒成王、周公之命祀，請改祀命。」見楊伯峻：《春秋左傳注》，頁 487。

參，唐人是因，以服事夏、商。其季世曰唐叔虞。當武王邑姜方震大叔，夢帝謂己：「余命而子曰虞，將與之唐，屬諸參，而蕃育其子孫。」及生，有文在其手曰虞，遂以命之。及成王滅唐，而封大叔焉，故參為晉星。由是觀之，則實沈，參神也。昔金天氏有裔子曰昧，為玄冥師，生允格、臺駘。臺駘能業其官，宣汾、洮，障大澤，以處大原。帝用嘉之，封諸汾川，沈、姒、蓐、黃實守其祀。今晉主汾而滅之矣。由是觀之，則臺駘，汾神也。¹²

由此可見，子產不僅對傳說中的天神世系了如指掌，對晉國的歷史也是相當熟悉，其所說的「高辛氏有二子」、「其季世曰唐叔虞」、「金天氏有裔子」等亦是與帝系、血緣等相關涉的古史知識。

此外，春秋時期的貴族女性對古史知識的運用也毫不遜色。例如僖公二十一年（前 639）的魯國夫人成風，當其母國須句被邾人滅掉後，為了說服其子魯僖公接納前來投奔的須句國君，她進言曰：「崇明祀，保小寡，周禮也；蠻夷猾夏，周禍也。若封須句，是崇皞、濟而脩祀、紓禍也。」¹³ 須句、任、宿、顓臾等四小國均為太皞後裔，其位置在濟水附近，肩負著祭祀太皞和濟水的職責。自西周以來，這四國就一直「服事諸夏」，如今須句被邾國所滅，太皞、濟水即將面臨無人祭祀的危險，故成風稱引周禮「崇明祀、保小寡」的禮義精神勸說僖公幫扶須句重振國運。成風口中這段關於須臾的古史，也與氏族譜系、血緣宗親有關。

通過以上數例的分析，可以看出，與帝系、家族血緣相關的古史知識乃是春秋時期「博物君子」歷史知識的一個重要組成部分。¹⁴

12 同上注，頁 1217-1219。

13 同上注，頁 392。

14 閻步克先生在〈樂師與「儒」之文化起源〉一文中就注意到這一現象，他說：「春秋士大夫頗有知世系者，如范宣子將其祖先追溯到『虞以上為陶唐氏』，如公孫揮因為能辨大夫之族姓而為子產所賞識。因知《系》、《世》顯然是貴族們的重要知識素養。」閻步克：〈樂師與「儒」之文化起源〉，《北京大學學報（哲學社會科學版）》1995年第5期，頁48。

從性質上看，這類知識與《大戴禮記·五帝德》、《帝繫》及《世本》等講述帝王世系的文獻十分接近，其最初的產生當與祖先祭祀密切相關。周因殷禮，周人雖不如商人祭祀繁瑣，但是在祭祀先祖時仍不忘配備類似於「祀譜刻辭」的世系文獻以保證祭祀祖先的次序不發生錯亂，據《周禮·春官·小史》記載：「小史，掌邦國之志，奠繫世，辨昭穆。若有事，則詔王之忌諱。大祭祀，讀禮灋，史以書敘昭穆之俎簋。」鄭玄引鄭司農注曰：「繫、世謂《帝繫》、《世本》之屬是也。小史主定之，瞽矇諷誦之。」¹⁵ 據此，則掌管「繫」、「世」類文獻及其知識傳承的應該是瞽史類的官屬。¹⁶ 那麼這類本屬於史官分內之責的「世系」、「祀譜」類知識，是如何一步步被貴族知識分子習得，並進而在春秋時期形成貴族精英講史活動盛行的局面呢？

二、樂與詩——「儀式化」的歷史表達

其實在西周的國子教育中，歷史教育就從未缺席。無論是春秋教之的禮、樂，還是冬夏教之的《詩》、《書》，都蘊含著對本族先民安邦定國事跡的歷史記憶，因此宗族子弟對本民族歷史的最初認知就源於這以「六藝」為核心的禮樂教育中。《周禮·地官·保氏》云：「保氏，掌諫王惡。而養國子以道，乃教之六藝：一曰五禮，二曰六樂，三曰五射，四曰五馭，五曰六書，六曰九數。」¹⁷ 在此「六藝」中，「五禮」和「六樂」分別指五大類禮和六種樂舞，乃是國子教育的核心內容。據禮書記載，周代規定王室子弟接受樂舞教育的年齡始於十三歲，此後隨著年齡的增長，其所學的樂舞的內容也有

15 鄭玄注，賈公彥疏：《周禮注疏》，卷二十六，《十三經注疏》（北京：中華書局，1980年，據1932年世界書局縮印本影印），頁818。

16 閻步克先生在〈史官主書主法之責與官僚政治之演生〉一文中指出「史官還掌管著譜牒世系一類重要文獻。……在祭禮之上，稱『史』者要提供這種世系昭穆之書。」該文收入氏著《樂師與史官——傳統政治文化與政治制度論集》（北京：三聯書店，2001年），頁57-58。

17 《周禮注疏》卷十四，頁731。

所不同：「十有三年，學樂誦《詩》，舞《勺》。成童，舞《象》，學射御。二十而冠，始學禮，可以衣裘帛，舞《大夏》。」¹⁸

國子如此不間斷地學習樂舞以便能夠在國家舉行宗廟祭祀時參與起舞，對此，《周禮·春官·大司樂》就有「帥國子而舞」¹⁹的記載，而甚麼場合用甚麼樂舞，也有明確規定：

乃奏黃鍾，歌大呂，舞《雲門》，以祀天神；乃奏大蕤，歌應鍾，舞《咸池》，以祭地示；乃奏姑洗，歌南呂，舞《大磬》，以祀四望；乃奏蕤賓，歌函鍾，舞《大夏》，以祭山川；乃奏夷則，歌小呂，舞《大濩》，以享先妣；乃奏無射，歌夾鍾，舞《大武》，以享先祖。凡六樂者，文之以五聲，播之以八音。²⁰

《雲門》、《咸池》等「六樂」據說是周代所存的六代樂舞，據鄭玄注，《雲門》乃黃帝時的樂舞，歌頌「其德如雲之所出，民得以有族類」；²¹《咸池》乃堯時樂舞，言「堯能殫均刑法以儀民」、「其德無所不施」；²²《大磬》為虞舜之樂舞，言其能繼承帝堯之德；《大夏》是大禹之樂，言其能治水敷土，「其德能大中國也」；《大濩》，成湯時樂，「湯以寬治民而除其邪，言其德能使天下得其所也」；²³《大武》，武王伐紂以除其害，故作此樂以「言其德能成武功」。²⁴由此可見，保氏用以教國子的「六樂」實際都與前代帝王的文治武功有關，其中《大武》專講武王伐紂、平定天下之功，故在祭祀時要「奏無射，歌夾鍾，舞《大武》，以享先祖」，²⁵其具體表演程式如下：

18 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記正義》，卷二十八，《十三經注疏》，頁 1471。

19 《周禮注疏》，卷二十二，頁 790。

20 同上注，頁 788-789。

21 同上注，頁 787。

22 同上注。

23 同上注。

24 同上注。

25 同上注，頁 789。

摠干而山立，武王之事也。發揚蹈厲，大公之志也。《武》亂皆坐，周、召之治也。且夫《武》，始而北出，再成而滅商，三成而南，四成而南國是疆，五成而分，周公左、召公右，六成復綴，以崇天子。夾振之而駟伐，盛威於中國也。分夾而進，事蚤濟也。久立於綴，以待諸侯之至也。²⁶

《大武》樂共分六章，每一章分別對應一個歷史事件，第一章講述武王出師北上，第二章講武王滅商，第三章講述武王領兵南下，第四章講述開拓南方疆土，第五章是講周公、召公分陝而治，第六章演員回歸原位表示諸侯會聚京師、尊天子。這種樂舞中夾雜歷史敘事的儀式表演，乃是歷史的一種鮮活再現。經過定期的不斷演練，再加上大司樂等專職人員的講解，耳濡目染之下，宗族子弟對先祖的文治武功、對本族的歷史記憶與日俱深。

《雲門》、《咸池》等五代樂舞也應該有類似的歷史內涵，所謂「《大章》，章之也；《咸池》，備矣；《韶》，繼也；《夏》，大也」，²⁷每一種樂舞的創立初衷同樣是為歌頌、彰顯其所屬帝王的明治盛德，故曰「觀其舞，知其德；聞其謚，知其行。」²⁸正是在這種樂舞禮儀的學習中，國子在知曉本國歷史的同時，也獲得了對前代歷史的認知。

樂舞之外，瞽矇諷誦的《詩》也是貴族子弟獲得歷史教育的一條重要途徑，而最能有效發揮此種功能的則莫過於其中的史詩，比如講述殷商歷史的《商頌·玄鳥》，其前兩章「天命玄鳥，降而生商，宅殷土芒芒。古帝命武湯，正域彼四方。方命厥后，奄有九有。商之先后，受命不殆，在武丁孫子。武丁孫子，武王靡不勝」，²⁹就勾勒出一條從契到商湯、再到武丁的商代帝王世系，此

26 《禮記正義》，卷三十九，頁 1542。

27 《禮記正義》，卷三十八，頁 1534。

28 同上注。

29 毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達疏：《毛詩正義》，卷二十，《十三經注疏》，頁 622-623。

外，整首詩還簡要提及了每位帝王的相關事跡。再如《大雅》中講述周族歷史的五首史詩，〈生民〉專講周民族的始祖后稷的誕生與成長，〈公劉〉主要歌頌先王公劉帶領族人遷至豳地、開疆創業，〈緜〉詳細記述了古公亶父帶領人民遷岐、建都的過程，〈皇矣〉歌頌的是從太王到太伯、王季到文王獲得天命庇佑的歷史，〈大明〉則通過追述王季、文王父子兩代成功的婚姻，歌頌武王克商的勝利。

當《大雅》、《頌》的這些篇章在舉行宗廟祭祀而被配樂演唱時，參與其中的宗族子弟們一定會在祭祀席間耳聞其聲、目睹其容，再加上平時的學習誦讀，他們獲得前代及本國先祖的歷史知識也就並非難事了。

三、「故」、「訓」——「文本化」的歷史知識

不過僅將其歸因於詩、樂之教，似乎仍無法充分解釋春秋時期「博物君子」歷史知識的來源問題及其講史活動盛行的原因。首先，從西周國子教育的性質看，無論「六樂」還是《詩》，其最終目的都是為了讓國子知曉禮儀，為國家政治管理「造士」³⁰，國子對歷史知識的學習似乎只是一種附帶行為；其次，從知識的掌管權來看，這些涉及上古三代歷史神話與本族發展歷史的知識，一直都非史官階層莫屬，³¹所謂「臨事有瞽史之導，宴居有師工之誦」，³²既然祭祀時有瞽史等專業人士的輔助，那麼王侯貴族精通的必要性就很小；再次，從春秋時期「博物君子」的古史知識特徵來看，他們對古史

30 《禮記·王制》：「樂正崇四術，立四教。順先王《詩》、《書》、《禮》、《樂》以造士」。《禮記正義》，卷十三，頁1342。

31 這一點從先秦典籍的相關記載中可以得到明證，如《周禮·春官宗伯下》：「瞽矇，掌播鼗、柷、敔、塤、簫、管、弦、歌，諷誦詩，世奠繫，鼓琴瑟。掌《九德》、《六詩》之歌，以役大師」。這裏的「瞽矇」也是史官的一種，可見他們通曉世系、音樂等專門知識。（《周禮注疏》，卷二十三）再如《國語·周語上》云：「天子聽政，使公卿至於列士獻詩，瞽獻曲，史獻書，師箴，瞽賦，矇誦……。」這裏的「瞽」、「矇」、「矇」都是不同的史官。徐元誥撰，王樹民、沈長雲點校：《國語集解》（北京：中華書局，2002年），頁11。

32 徐元誥：《國語集解》，頁501。

的了解不僅細緻豐富，而且還具有鮮明的時代特色，這些皆非禮樂等儀式化學習可以傳達的。因此，「博物君子」的古史修養還要從當時大的時代背景中尋找答案。

春秋時期，諸侯爭霸、王室衰頹，禮樂傳統面臨著前所未有的危機，原本掌管祭祀、禮儀的巫史之官，其地位也驟然下降。³³ 他們喪失了至高無上的話語權，時時處於附庸地位，稍有不慎，就有可能面臨殺頭的危險，「齊景公欲誅祝、史」一事中，³⁴ 祝、史的遭遇就是一個例證：魯昭公二十年（前 522），齊景公有疾，梁丘據等大臣認為齊國對神靈的獻祭一向豐厚，所以國君此次患病定是祝史玩忽守造成的，於是他們主張殺掉祝、史以謝罪，齊景公贊同。雖然在晏子的勸諫下，齊侯最終沒有殺掉祝、史，但是君權壓倒神權、祝史任人宰割的事實已經形成。面對這樣的現實，一些史官開始變得消極，他們逐漸疏離於自己的職官之守，「子產問疾」中的晉國史官即是如此。但是還有一批史官則以更加積極的方式應對這一時代變化，這不僅表現為《左傳》「君子曰」之類的歷史評論中，更體現在其對史官文獻的保存與傳播上。《國語·楚語上》記載楚國大夫申叔時談論太子教育時說：

33 閻步克先生在〈史官主書主法之責與官僚政治之演生〉一文中指出「春秋以來，太史與太宗、太祝、太卜一樣地衰落了。《周禮·春官·宗伯》：『太史，下大夫二人，上士四人。』太史下降到了『下大夫』之位。這時候宗教、文化和行政職能分配與『分官設職』架構的轉型加快，各種稱『史』之官地位沉浮不一；但從另一些方面看，主書主法者在國務中發揮的作用，其實是越來越大了，而不是相反。」該文收入其《樂師與史官》，頁 73。筆者以為，此段論述很有見地。結合本文，《左傳》中所見史職衰弱者大都與宗教事務相關，而主書主法的史官職能反倒有突出趨勢。

34 此記載見於《左傳》昭公二十年，原文如下：「齊侯疥，遂店，期而不瘳。諸侯之賓問疾者多在。梁丘據與裔款言於公曰：『吾事鬼神豐，於先君有加矣。今君疾病，為諸侯憂，是祝、史之罪也。諸侯不知，其謂我不敬，君盍誅於祝固、史蠹以辭賓？』公說，告晏子。晏子曰：『日宋之盟，屈建問范會之德於趙武。趙武曰：『夫子之家事治，言於晉國，竭情無私。其祝、史祭祀，陳信不愧；其家事無猜，其祝、史不祈。』建以語康王。康王曰：『神、人無怨，宜夫子之光輔五君以為諸侯主也。』』公曰：『據與款謂寡人能事鬼神，故欲誅于祝、史。子稱是語，何故？』對曰：『若有德之君，外內不廢，上下無怨，動無違事，其祝、史薦信，無愧心矣。……』公曰：『然則若之何？』對曰：『不可為也。……君若欲誅于祝、史，修德而後可。』公說，使有司寬政，毀關，去禁，薄斂，已責。」以上引文標點據楊伯峻：《春秋左傳注》，頁 1415-1418。

教之《春秋》，而為之聳善而抑惡焉，以戒勸其心；教之《世》，而為之昭明德而廢幽昏焉，以休懼其動；教之《詩》，而為之導廣顯德，以耀明其志；教之禮，使知上下之則；教之樂，以疏其穢而鎮其浮；教之《令》，使訪物官；教之《語》，使明其德，而知先王之務，用明德於民也；教之《故志》，使知廢興者，而戒懼焉；教之《訓典》，使知族類，行比義焉。³⁵

《春秋》、《詩》、《書》不用贅言，這裏的《世》、《語》、《故志》、《訓典》，則分別指「先王之世系」、「治國之善語」、「前世成敗之書」和「五帝之書」。³⁶由此來看，用來教育楚國太子的這些典章書籍無一不與史官文獻密切相關。

申叔時的這種教育理念在當時雖然未必形成嚴格的規章制度，但是從《左傳》中公卿士大夫頻頻稱引《詩》、《書》、《志》等典籍的情況看，貴族中的一批有識之士已經開始主動學習這類史官文獻，並將它們運用到政治實踐中，鄭國子產就是一個典型代表，子產之外，晉國大夫叔向也毫不遜色。魯昭公三年（前 539），晏嬰奉齊侯之命出訪晉國，叔向負責接待，席間二人有感於君權旁落，分別發表了「此季世也」的看法，其中叔向就引用《讒鼎之銘》哀歎晉國公室之衰，他說：「政在家門，民無所依。君日不悛，以樂悛憂。公室之卑，其何日之有？《讒鼎之銘》曰：『昧且丕顯，後世猶怠。』況日不悛，其能久乎？」³⁷

據服虔注，這裏的「讒鼎」乃「疾讒之鼎，《禮記·明堂位》所云『崇鼎』是也」，³⁸故《讒鼎之銘》應是一種刻有文字以訓誡後人的

35 徐元誥：《國語集解》，頁 485-486。按：「使知上下之則」，校點本誤「知」為「之」，據士禮居叢書影宋本《國語》改。

36 據韋昭注。見徐元誥：《國語集解》，頁 485-486。

37 楊伯峻：《春秋左傳注》，頁 1234。

38 此處服虔注乃《春秋左傳正義》所引。另外，又有一說云「讒，地名。禹鑄九鼎于甘讒之地，故曰《讒鼎》。」俱見左丘明傳，杜預注：《春秋左傳正義》，卷四十二，《十三經注疏》，頁 2031。

史官文獻。再如《國語·周語下》叔向聘於周，期間他也曾稱引史佚之言讚歎單靖公：

異哉！吾聞之曰「一姓不再興」，今周其興乎？其有單子也。昔史佚有言曰「動莫若敬，居莫若儉，德莫若讓，事莫若咨」，單子之貺我，禮也，皆有焉。³⁹

這裏的「史佚」即周武王時的太史尹佚，⁴⁰《左傳》引用史佚之言也有五次之多。由此可見，叔向對於「史佚之言」這種前代史官遺訓類文獻也是相當熟悉。

除主動學習史官文獻外，當時的藏書制度也為上層士人獲得歷史知識提供了便利。周人很早就建立了完善的文獻典藏制度，王室有「掌祖廟之守藏」的天府，⁴¹有存放太史所掌文獻的太史室。與此相應，各諸侯國也將盟約、官府文書等重要文獻藏於各自的宗廟、史室與府庫中，這類府庫或稱「盟府」，⁴²或稱「故府」。隨著時間的推移，盟府中存放的這些即時性檔案文獻逐漸演變成一種歷史文獻，成為後人獲得歷史掌故的重要來源，比如「隼集陳庭」⁴³一事中孔子就憑藉自己掌握的歷史知識向陳惠公講述了「楛矢石罈」的來歷，而這些掌故又能被故府中的具體實物一一驗證，由此可見這類

39 徐元誥：《國語集解》，頁 102-103。

40 據韋昭注。同上注，頁 102。

41 《周禮·春官·天府》。《周禮正義》，卷二十，頁 776。

42 如《左傳》僖公五年載宮之奇對虢公之言曰「虢仲、虢叔，王季之穆也，為文王卿士，勳在王室，藏於盟府」。（《春秋左傳正義》，卷十二，頁 1795。）再如《左傳》襄公十一年：「夫賞國之典也，藏在盟府，不可廢也」，這兩處的「盟府」，據杜預注即「司盟之府」。（《春秋左傳正義》，卷三十一，頁 1951。）

43 《國語·魯語下》：「仲尼在陳，有隼集於陳侯之庭而死，楛矢貫之，石罈，其長尺有咫。陳惠公使人以隼如仲尼之館問之。仲尼曰：『隼之來也遠矣！此肅慎氏之貢也。昔武王克商，通道于九夷百蠻，使各以其賄來貢，使無忘職業。於是肅慎氏貢楛矢石罈，其長尺有咫。先王欲昭其令德之致遠也，故銘其楛曰「肅慎氏之貢矢」，以分大姬，配虞胡公而封諸陳。古者分同姓以珍玉，展親也，分異姓以遠方之職貢，使無忘服也。故分陳以肅慎氏之貢。君若使有司求諸故府，其可得也。』使求，得之金櫝，如之。」見徐元誥：《國語集解》，頁 204。

實物性文獻的重要性。

再如魯定公元年（前 509）「狄泉之會」一事，也傳達出同樣的訊息。此年，晉國大夫魏舒在狄泉會合諸國大夫，長期被宋國壓制的薛國想借此機會擺脫宋國，投靠晉國。於是，薛國之宰就引用古史和踐土之盟控訴宋之無道，他說：「宋為無道，絕我小國於周，以我適楚，故我常從宋。晉文公為踐土之盟，曰：『凡我同盟，各復舊職。』若從踐土，若從宋，亦唯命。」宋國大夫仲幾也不甘示弱，直接以「踐土固然」予以回應。無奈之下，薛國之宰又追溯本國歷史，表明薛國不甘受制於宋國的立場：「薛之皇祖奚仲，居薛，以為夏車正。奚仲遷于邳，仲虺居薛，以為湯左相。若復舊職，將承王官，何故以役諸侯？」怎料宋仲幾更加霸道，竟回答說：「三代各異物，薛焉得有舊？為宋役，亦其職也。」眼看紛爭陷入僵局，晉大夫士彌牟站出來調和矛盾，他說：「晉之從政者新，子姑受功，歸，吾視諸故府。」然而宋仲幾到底沒有給晉國這個面子，依舊不依不饒，最後還暗含譏諷地指責士彌牟：「縱子忘之，山川鬼神其忘諸乎？」這句話徹底激怒了士伯，他對韓簡子說：「薛徵於人，宋徵於鬼，宋罪大矣。且已無辭，而抑我以神，誣我也。『啟寵納侮』，其此之謂矣。必以仲幾為戮。」⁴⁴ 果不其然，沒過多久晉人就執宋仲幾歸於京師。

這段故事有兩處頗值得留意，其一是士彌牟「歸，吾視諸故府」的答語，它提示我們：一，晉國故府藏有踐土之盟的盟約；二，此類盟約可供斷訟疑案糾紛之用。⁴⁵ 其二，「晉之從政者新」一句也很有深意，杜預認為此句「言范獻子新為政，未習故事」，也就是說當時新上任的執政大夫都有「習故事」的傳統，而所謂的「故事」則不僅包括前代的典章制度、檔案資料等，還應包括歷史掌故，因此執政大夫通過「習故事」而知曉歷史也就理所當然了。⁴⁶

44 楊伯峻：《春秋左傳注》，頁 1523-1524。

45 楊伯峻注曰：「故府蓋藏檔案之所，歸而查檔案以決之。」同上注，頁 1524。

46 杜注見《春秋左傳正義》，卷五十四，頁 2131。閻步克先生在〈史官主書主法之責與官僚政治之演生〉一文中就曾指出「史官掌管之圖書典籍，並不是秘不示人的收藏品，它們在國務大政上發揮著各種作用」。見氏著：《樂師與史官》，頁 39。

藏書制度之外，上層貴族們還通過「觀樂」、「觀書」、「問學」等多種方式習得歷史知識。見於《左傳》襄公二十九年（前544）的「季札觀樂」，就是一條關於貴族精英通過觀摩樂舞主動問學的鮮活例證。在古禮中，對於所聘之國，本就有請觀之禮，但是和參與儀式、享受禮節的「觀禮」性質不同，季札「觀樂」更像是一種私下的學習行為，從其對風、雅、頌以及三代樂舞的評論語「其……乎」這一表達方式看，季札事先並不知道樂工所奏究竟為何，他的結論完全是根據其已有的詩樂知識，再結合現場表演的場景推測出來的。可以說，此次「觀樂」行為使季札原本靜態的詩樂知識轉化為動態的實踐。

四年之後（昭公二年，前540），「觀以問學」一事再次在魯國發生，不過這次的主角換成了晉國大夫韓宣子，其所觀的內容也由「樂舞」變成了「書」，韓子所觀之「書」包括《易》、《象》和魯《春秋》，這裏的《易》即《周易》，《象》當是魯國歷代之政令，而魯《春秋》應是後來《春秋》的簡策原本，⁴⁷ 韓子觀書大部分仍屬於史官文獻。

無論是「季札觀樂」還是「韓子觀書」，他們在「觀」的過程必然會遇到不甚明白之處，而史官就是他們請教問學的對象。從季札的評論以及韓宣子的贊語來看，這些史官一定盡到了講解之責，由此可見，史官們對自己掌握的知識文獻是持開放態度的，對貴族士大夫的虛心問學也是歡迎的。正是在這種「觀」、「問」、「教」的互動中，史官知識在貴族知識分子中得到了廣泛傳播。

四、「德」與「禮」——「博物君子」對古史知識的運用

西周政治文化中本就有明德、敬德、務德的思想，到了春秋時期，德政的思想又得到了進一步的繼承與發展。從《左傳》與《國語》的相關記載來看，上至王室下至諸侯幾乎都有對「德政」思想的論述。現按時間先後茲舉幾例：

⁴⁷ 魯《春秋》應是「《春秋》的簡策原本」這一推測出自楊伯峻：《春秋左傳注》，頁1227。

公問於眾仲曰：「衛州吁其成乎？」對曰：「臣聞以德和民，不聞以亂。以亂，猶治絲而棼之也。夫州吁，阻兵而安忍。阻兵，無眾；安忍，無親。眾叛、親離，難以濟矣。夫兵，猶火也；弗戢，將自焚也。夫州吁弑其君，而虐用其民，於是乎不務令德，而欲以亂成，必不免矣。」⁴⁸

魯隱公四年（前 719），衛國公子州吁弑君而立，魯隱公問眾仲州吁能否成功，眾仲認為政治的成敗在於能否以德和民，州吁不務令德，必然大敗。這是魯國對「德政」的論述。

魯僖公十四年（前 646），秦國因發生饑荒而向晉國借糧，但卻遭到了晉惠公的無情拒絕。主張借糧給秦的晉國大夫慶鄭就批評此事說：「背施無親，幸災不仁，貪愛不祥，怒鄰不義，四德皆失，何以守國？」⁴⁹ 晉惠公本就依靠秦國才得以即位，一年前晉國發生饑荒，秦國曾慷慨解囊，現在秦國遇難，晉國卻拒絕援助。在慶鄭的批評中，「親」、「仁」、「祥」、「義」被認為是守國「四德」。無獨有偶，將「仁」、「義」、「祥」看作守國之德的，同樣見於周王室對「德政」的論述中：

富辰諫曰：「不可。……我周之東遷，晉、鄭是依，子頹之亂，又鄭之繇定。今以小忿棄之，是以小怨置大德也，無乃不可乎。且夫兄弟之怨，不徵於他，徵於他，利乃外矣。章怨外利，不義。棄親即狄，不祥。以怨報德，不仁。夫義所以生利也，祥所以事神也，仁所以保民也。不義則利不阜，不祥則福不降，不仁則民不至。古之明王不失此三德者，故能光有天下而和寧百姓，令聞不忘。王其不可以棄之。」⁵⁰

此事《左傳》、《國語》均有記載。周襄王十三年（前 640），鄭國

48 同上注，頁 36。

49 同上注，頁 348。此處標點參考了三審專家的意見，特此感謝。

50 徐元誥：《國語集解》，頁 44-46。

入滑，襄王使伯服、游孫伯如鄭請滑，鄭國非但不聽，還扣留了王室的兩位使者，襄王大怒欲以狄兵伐鄭，富辰用「明王三德」加以勸阻。富辰所論雖然缺少了一個「親」，但其餘「三德」卻與慶鄭如出一轍，這說明當時人對「德政」有基本的共識。

在這樣的時代背景下，習得史官文獻的貴族士人們憑藉自己的「權力」與「博物」，在政治舞台上不斷發出其強有力的聲音，此時的古史在他們手中再也不是僵化的巫史知識，而是被注入「德」與「禮」的時代理性，煥發出新的活力。如前文所舉的季文子勸諫魯文公一事，就是一個將古史傳說落實到德政教化的典型事例。無論是高陽氏、高辛氏的才子十六人，還是帝鴻氏、少昊氏、帝顓頊、緡雲氏的四個「不才子」，他們最初的來源都是「神祀譜系」中的神，具有鮮明的巫覡色彩，但是到了季文子的論述中，他們的神祀身份變得不再重要，重要的乃是他們是否具有德行。「八愷」、「八元」因分別代表了「齊、聖、廣、淵、明、允、篤、誠」與「忠、肅、共、懿、宣、慈、惠、和」等十六種德行而被舜任以要職：主后土、施五教；相反，「四凶」則因各有凶德而被舜投諸四裔、以禦魍魎。像季文子這種從歷史中尋找理性的做法在當時並不罕見，魯宣公三年（前 606）「楚王問鼎」一事亦是如此：

楚莊王伐陸渾之戎，遂至於雒，觀兵于周疆。定王使王孫滿慰勞楚子。楚子問鼎之大小、輕重焉。對曰：「在德不在鼎。昔夏之方有德也，遠方圖物，貢金九牧，鑄鼎象物，百物而為之備，使民知神、姦。故民入川澤、山林，不逢不若。螭魅罔兩，莫能逢之。用能協于上下，以承天休。桀有昏德，鼎遷于商，載祀六百。商紂暴虐，鼎遷於周。德之休明，雖小，重也。其姦回昏亂，雖大，輕也。天祚明德，有所底止。成王定鼎于郊廓，卜世三十，卜年七百，天所命也。周德雖衰，天命未改，鼎之輕重，未可問也。」⁵¹

51 楊伯峻：《春秋左傳注》，頁 669-672。

王孫滿用夏、商、周三代更替的歷史，完美詮釋了「在德不在鼎」的政治理性，故周德現在雖然衰敗，但是天命依然未改，所以「鼎之輕重，未可問也」。王孫滿的對答巧妙而有力的回擊了楚莊王的僭越之心，楚王聽後只好作罷。⁵²

引用古史講述「德政」不僅可以阻止蠻夷的僭越行為，有時也可以起到使夷狄臣服的作用，比如魯襄公四年（前 569）無終子嘉父派遣使臣孟樂如晉，想通過魏絳向晉國求和，但是晉侯認為「戎狄無親而貪，不如伐之」，而魏絳卻認為晉國新服諸侯，諸侯臣服之心還不穩固，如若此時伐戎，不僅會削弱晉國自身的力量，而且還會喪失諸侯的信任，獲戎狄而棄華夏恐得不償失。接著他引用有窮后羿、少康中興的一段夏朝古史，⁵³讓晉侯改變了初衷。在魏絳看來，有窮后羿和寒浞之所以身死國滅，都是因為「不德于民」，而少康之所以能夠中興則是因為「有德」，所以這段夾雜「德政」理念的古史成為魏絳勸說晉悼公以德服眾的有力工具。

「德政」之外，表達「禮政」思想亦是「博物君子」引用古史的一大要旨。所謂「禮政」，即禮的政治化、原則化。春秋時期，宗法政治逐漸解體，宗法關係危機四伏，面對這一社會轉型，一批有識之士開始重新思考禮文化的傳承問題。此時，禮儀制度不再是他們關注的重心，相反「禮」中所包含的守國、行政、得民的政治秩序則得到了他們的充分發揮，春秋後期的「禮」、「儀」之辨就是在這一背景下發生的。昭公五年（前 537），魯昭公出訪晉國，在訪問的各種儀典上，他的進退應對都能合於禮數，於是晉侯認為魯侯

52 《左傳》無記載。《史記·楚世家》有「楚王乃歸」的記載。見司馬遷撰，裴駟集解，司馬貞索隱，張守節正義：《史記》（北京：中華書局，1982年），頁1700。

53 「（魏絳）對曰：『昔有夏之方衰也，后羿自鉅遷于窮石，因夏民以代夏政。恃其射也，不脩民事而淫于原獸。棄武羅、伯因、熊髡、彤圍，而用寒浞。寒浞，伯明氏之讒子弟也，伯明后寒棄之，夷羿收之，信而使之，以為己相。浞行媚于內，而施賂于外，愚弄其民，而虞羿于田。樹之詐慝，以取其國家，外內咸服。羿猶不悛，將歸自田，家眾殺而亨之，以食其子。其子不忍食諸，死于窮門。靡奔有鬲氏。浞因羿室，生澆及豷，恃其讒慝詐偽，而不德于民，使澆用師，滅斟灌及斟尋氏。處澆于過，處豷于戈。靡自有鬲氏，收二國之燼，以滅浞而立少康。少康滅澆于過，后杼滅豷于戈，有窮由是遂亡，失人故也……』」以上引文標點據楊伯峻：《春秋左傳注》，頁936-938。

「善於禮」，但是大臣女叔齊卻持相左意見，他認為魯侯所擅長的不過是儀，而非禮，真正的禮是能夠「守其國，行其政令，無失其民者也」。如今魯昭公「政令在家，不能取也；有子家羈，弗能用也。奸大國之盟，陵虐小國……禮之本末將於此乎在，而屑屑焉習儀以亟，言善於禮，不亦遠乎？」⁵⁴可見，在女叔齊看來，「禮」和「儀」是判然有別的，相較於「儀」，「禮」被賦予了更多政治道德的意味。

女叔齊關於「禮」的思考絕非個案，二十年後，等到晉國趙簡子出訪鄭國時，「禮」、「儀」之辨再次上演。趙簡子聘鄭，問子大叔揖讓、周旋之禮，子大叔回答說這些都是儀而非禮，真正的禮乃是「天之經也，地之義也，民之行也」，⁵⁵聽完子大叔的這番言論後，趙簡子稱讚曰：「甚哉，禮之大也！」子大叔繼續說道：「禮，上下之紀，天地之經緯也，民之所以生也，是以先王尚之。故人之能自曲直以赴禮者，謂之成人。大，不亦宜乎？」最後趙簡子表示他將「終身守此言」。從這段對話可以看出，子大叔明確區分了廣義之「禮」和狹義之「禮」，「禮」就廣義而言乃天之經、地之義、民之行，是天、地、人的普遍法則；就狹義而言，「禮」乃是「民行」之則，是人世社會仿效天地自然法則而建構起來的。正因為「禮」具有這種「則天因地」的特質，故其諸種規定都與天地自然的類型、節度相吻合，比如天地有五味，相應的「禮」就用「六畜」、「五牲」、「三犧」

54 同上注，頁 1266。

55 詳見《左傳》昭公二十五年，具體引文如下：「簡子曰：『敢問何謂禮？』對曰：『吉也聞諸先大夫子產曰：『夫禮，天之經也，地之義也，民之行也。』天地之經，而民實則之。則天之明，因地之性，生其六氣，用其五行。氣為五味，發為五色，章為五聲。淫則昏亂，民失其性。是故為禮以奉之；為六畜、五牲、三犧，以奉五味。為九文、六采、五章，以奉五色。為九歌、八風、七音、六律，以奉五聲。為君臣、上下，以則地義。為夫婦、外內，以經二物。為父子、兄弟、姑姊、甥舅、昏媾、姻亞，以象天明。為政事、庸力、行務，以從四時。為刑罰威獄，使民畏忌，以類其震曜殺戮。為溫慈惠和，以效天之生長育。民有好惡、喜怒、哀樂，生于六氣，是故審則宜類，以制六志。哀有哭泣，樂有歌舞，喜有施舍，怒有戰。喜生於好，怒生於惡。是故審行信令，禍福賞罰，以制生死。生，好物也；死，惡物也。好物，樂也；惡物，哀也。哀樂不失，乃能協于天地之性，是以長久。』簡子曰：『甚哉，禮之大也！』對曰：『禮，上下之紀，天地之經緯也，民之所以生也，是以先王尚之。故人之能自曲直以赴禮者，謂之成人。大，不亦宜乎？』簡子曰：『鞅也請終身守此言也。』」以上引文標點據楊伯峻：《春秋左傳注》，頁 1457-1459。

以奉之；天地有「五色」，「禮」就有「九文」、「六采」、「五章」以應之。總而言之，「禮」就是法天則地的產物，是天經地義的體現，其要義就是上下之紀、人倫之則，而非簡單的儀節度數。

隨著「禮」、「儀」之辨思潮的興起，「禮」越來越被政治化、倫理化與價值化，尤其是到了春秋晚期，「博物君子」在引用古史時往往將其最終的價值指向落腳於「禮」上。譬如下面這條例子：

六月丙午，楚子合諸侯于申。椒舉言于楚子曰：「臣聞諸侯無歸，禮以為歸。今君始得諸侯，其慎禮矣。霸之濟否，在此會也。夏啟有鈞臺之享，商湯有景亳之命，周武有孟津之誓，成有岐陽之蒐，康有艷宮之朝，穆有塗山之會，齊桓有召陵之師，晉文有踐土之盟。君其何用？宋向戌、鄭公孫僑在，諸侯之良也，君其選焉。」王曰：「吾用齊桓。」王使問禮于左師與子產。……

王使椒舉侍於後以規過，卒事不規。王問其故，對曰：「禮，吾所未見者有六焉，又何以規。」……

楚子示諸侯侈。椒舉曰：「夫六王、二公之事，皆所以示諸侯禮也，諸侯所由用命也。夏桀為仍之會，有緡叛之。商紂為黎之蒐，東夷叛之；周幽為大室之盟，戎狄叛之，皆所以示諸侯汰也，諸侯所由棄命也。今君以汰，無乃不濟乎！」王弗聽。子產見左師曰：「吾不患楚矣。汰而復諫，不過十年。」左師曰：「然。不十年侈，其惡不遠。遠惡而後棄。善亦如之，德遠而後興。」⁵⁶

昭公四年（前 538），楚靈王召集諸侯盟會，意欲稱霸，老霸王晉國雖不甘心，但還是勉強答應了。魯、衛、曹、邾四國各找理由不予會盟，最終參加申之會的諸侯國僅有楚、蔡、陳、鄭、許、徐、滕、宋等國，椒舉與楚靈王的對話就是在這一背景下發生的。椒舉是楚國少有的懂禮之人，他認為成功會盟諸侯的關鍵在於「禮」，

⁵⁶ 同上注，頁 1250–1252。

所謂「諸侯無歸，禮以為歸」，即諸侯們只會臣服於懂禮之人。楚靈王接受了椒舉的建議，於是找來十分懂禮的宋國向戌、鄭國子產問禮，向戌、子產二人分別獻上合諸侯之禮六與伯子男會公之禮六，但是習得這些會盟禮節的楚靈王並沒能使諸侯臣服于己，究其原因就在於他「侈」、「汰」的行為上。

這段對話中頻繁出現的「禮」字大有深意，一開始椒舉所言「禮以為歸」就絕不單指禮儀、儀式，而是包含「禮儀」與「禮義」的綜合體，所以他列舉夏啟、商湯、周武、成、康、穆王，以及齊桓公、晉文公等前代史實就是為了告訴楚王，之前的六王二公之所以能夠收服眾心，靠的絕不是形式化的儀式，而是深藏於其後的「禮義」。顯然楚王並沒有領會這一深意，他向向戌、子產請教的「禮」不過是「禮儀」而已，他那「侈」、「汰」的本性並不會因此消弭，正如子產、向戌所預言的那樣，九年之後，楚靈王被公子比謀殺，椒舉煞費苦心的歷史說教終究於事無補。

讓我們再次回到本文最初提到的「子產問疾」一例，前文所用引文著重於子產豐富的巫史知識，其實在整個「問疾」事件中，子產真正想要表達的卻是後半部分的內容：

抑此二者，不及君身。山川之神，則水旱癘疫之災於是乎禱之；日月星辰之神，則雪霜風雨之不時，於是乎禱之。若君身，則亦出入、飲食、哀樂之事也，山川、星辰之神又何為焉？僑聞之，君子有四時：朝以聽政，晝以訪問，夕以脩令，夜以安身。於是乎節宣其氣，勿使有所壅閉湫底以露其體，茲心不爽，而昏亂百度。今無乃壹之，則生疾矣。僑又聞之，內官不及同姓，其生不殖。美先盡矣，則相生疾，君子是以惡之。故《志》曰：「買妾不知其姓，則卜之。」違此二者，古之所慎也。男女辨姓，禮之大司也。今君內實有四姬焉，其無乃是也乎？若由是二者，弗可為也已。四姬有省猶可，無則必生疾矣。⁵⁷

57 同上注，頁 1219–1221。

由前半部分引文我們知道子產對巫史知識相當熟稔，但是當他講完有關高辛氏二子、夏商分野以及晉國先祖受封的這些古史後，並沒有勸說晉侯祭祀神靈，而是對晉侯的疾病做出了另一番解釋：晉侯生病的真正原因乃因其不能遵守四時行事的規矩，再加上宮內有四個同姓女官，就更加重了晉侯的病情。所謂的「君子有四時」、「內官不及同姓」，在當時都屬於一種「禮」，尤其是後者更有文獻可徵，《禮記·曲禮上》云「取妻不取同姓，故買妾不知其姓則卜之」，⁵⁸〈坊記〉亦云「取妻不取同姓，以厚別也。」⁵⁹可見，子產徵引史實最終仍以「禮」為旨歸，而這些古史的引用無疑增強了其言說的可信性。⁶⁰從椒舉和子產的事例可以看出，古史知識已經成為「博物君子」等貴族士人解釋現實的有力工具，相比於史官，「博物君子」對巫史知識採取了一種更加靈活的態度，他們不再拘泥於其祭祀禮儀的層面，而是將「德」與「禮」的政治理性注入其中，使它們煥發出新的活力。

綜上所述，我們可以對春秋時期「博物君子」的古史修養略作小結：

首先，從性質上看，「博物君子」所掌握的這些古史知識大多與祀譜、帝系等相關，而這類知識的最初掌有者乃是史官。

其次，這批知識之所以能夠被「博物君子」習得，主要有這樣兩個原因：一是西周以來禮樂之教中涉及帝系、古史的部分，是博物君子獲得古史知識的「儀式化」途徑；二是春秋時期史官文獻的進一步下移使得貴族知識分子得以通過閱讀文本、「觀樂」、「觀書」、「問學」等多種方式更廣泛而迅速地習得古史知識。

最後，掌握這類古史知識後的「博物君子」結合時代之需，又將它們與「德政」、「禮政」相結合，成為他們表達政見、掌握話語權的有力工具。

58 《禮記正義》，卷二，頁 1241。

59 《禮記正義》，卷五十一，頁 1622。

60 過常寶：《原史文化及文獻研究》（北京：北京大學出版社，2008年），頁 209。

引用書目

- 陳槃：《春秋大事表列國爵姓及存滅表譌異》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1969年。
- 葛兆光：《七世紀前中國的知識、思想與信仰的世界》，上海：復旦大學出版社，1998年。
- 過常寶：《原史文化及文獻研究》，北京：北京大學出版社，2008年。
- 柳詒徵：《國史要義》，上海：華東師範大學出版社，2000年。
- 李小樹：〈先秦兩漢講史活動初探〉，《貴州社會科學》1998年第2期，頁98-103。
- 司馬遷撰，裴駟集解，司馬貞索隱，張守節正義：《史記》，北京：中華書局，1982年。
- 《十三經注疏》，北京：中華書局，1980年（據1932年世界書局縮印本影印）。
- 王大雙：〈淺析春秋時期的講史活動〉，吉林：吉林大學歷史系碩士論文，2007年。
- 王旭送：〈春秋時期的重史傳統〉，《沙洋師範高等專科學校學報》2005年第6期，頁10-13。
- 徐元誥撰，王樹民、沈長雲點校：《國語集解》，北京：中華書局，2002年。
- 閻步克：〈樂師與「儒」之文化起源〉，《北京大學學報（哲學社會科學版）》1995年第5期，頁48。
- ：《樂師與史官——傳統政治文化與政治制度論集》，北京：三聯書店，2001年。
- 楊伯峻：《春秋左傳注》，北京：中華書局，2009年。
- 楊詩詒：〈《左傳》中貴族講史現象初探〉，吉林：吉林大學歷史系碩士論文，2013年。

A Study of the Elite Aristocracy's Historical Knowledge in the Spring and Autumn Period through an Analysis of the *Zuozhuan*

SUN Lingling

Department of Chinese Language and Literature, Peking University

During the Spring and Autumn period (771–476 BC) the act of telling history was very prevalent. In such a historical background, the ethnic elites especially liked to tell historical stories on formal diplomatic occasions. This phenomenon can be proved in the *Zuozhuan*. The reasons of the phenomenon have two aspects: First, the education of “music and literature” paved the way for the elites to acquire the historic knowledge; Second, because of the decline in the status of historiographers, the elites had more opportunities to study the historical documents. Based on these aspects, the elites hold more power of speech than historians. Furthermore, the elites were good at making full use of historical stories in dealing with political affairs. They combined the historical knowledge with “Propriety” and “Virtue”, and as a result, the historical stories had a more realistic significance than before.

Keywords: ethnic elites in the *Zuozhuan*, knowledge of ancient history, education of “music and literature”